

BIBLIOGRAFÍA

RESEÑAS

BOUREL, DOMINIQUE, *Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne* (París, Gallimard, 2004).

«Este último legado de una metafísica dogmática [*Horas matinales* de Mendelssohn] puede ser considerado como su producto más perfecto, tanto por la coherencia de su encadenamiento como por la excepcional claridad en su exposición, constituyendo un monumento, que nunca perderá su valor, de la agudeza de un hombre que conoce y domina toda la fuerza de un modo de conocimiento que acepta, y en el cual una crítica de la razón —al dudar del afortunado avance de un tal procedimiento— encuentra un ejemplo permanente para poner a prueba sus principios a fin de confirmarlos o rechazarlos»: sólo por este testimonio de Kant (Ak, carta n.º 256) —nada retórico si tenemos en cuenta que gran parte del paralogismo de la razón de la primera crítica tiene como referencia el *Fedón* de Mendelssohn, y que *Teoria y praxis* se escribe sobre el trasfondo de su *Jerusalén*— el historiador de la filosofía y de la cultura debería interesarse por esta excelente monografía de D. Bourel en que, a través de Mendelssohn, asoma todo el universo cultural del siglo XVIII alemán y del judaísmo askenazi.

Este extenso estudio —640 pp. que son sólo la versión abreviada de una tesis doctoral en cinco volúmenes presentada el 1995 en la Sorbona— aborda la obra y pensamiento de Mendelssohn en tanto que representante destacado del Berlín de Federico II y como pieza clave en el proceso de emancipación y modernización del judaísmo. A la vez lo uno y lo otro sin solu-

ción de continuidad: Mendelssohn es el gran filósofo ilustrado en tanto que introductor de la modernidad en el pensamiento judío, como reza el subtítulo del libro. Por ello, ocuparse íntegramente del autor berlinés exige tanta familiaridad con la ilustración alemana como con la tradición rabínica del judaísmo centroeuropeo. Bourel reúne todas las garantías para emprender con buen éxito esa tarea: conocido por su colaboración en colectivos sobre modernidad y judaísmo (p.e., con Y. Belaval, *Le siècle des Lumières et la Bible*, París, 1986; o con J. Le Rider, *De Sils Maria à Jérusalem. Nietzsche et le judaïsme*, París, 1991), es también uno de los más recientes editores y traductores de Mendelssohn (*Morgenstunden*, Hamburg, 1979; *Phädon*, Stuttgart, 1979; *Jérusalem ou pouvoir religieux et judaïsme*, París, 1982), a la par que ha sido director del CNRS en Jersusalén (1996-2004).

Como se comprende por su posición vital e intelectual, el pensamiento de Mendelssohn ha despertado lecturas, valoraciones y sentimientos antagónicos: desde los panegíricos de sus contemporáneos berlinenses a las más acerbas críticas de los círculos judíos conservadores, pasando por la acusación de hipocresía por pretender mantener su fidelidad tanto al estado prusiano como a su fe judaica. El estudio de Bourel se abre justamente con un capítulo (*La légende de Mendelssohn*) dedicado a la recepción de la obra del filósofo a lo largo del XIX y el XX, en que el lector verá desfilar muchos de los nombres que han marcado la historia intelectual de la Europa contemporánea (Mirabeau, Maimon, Colerid-

ge, Stinheim, Kayserling, Cohen, Rosenzweig, Buber, Leo Strauss, C. Schmitt, etc.): capítulo que, a la vez que constituye una excelente introducción a sus ediciones e interpretaciones, permite establecer el marco para una aproximación nada ingenua al estudio del filósofo berlinés.

El análisis de la etapa de formación (*Une jeuneusse en Anhalt, Les lumières de Berlin*) y de afincamiento en Berlín y triunfo en los círculos ilustrados (*La naissance d'un philosophe allemand, La reconnaissance de l'Académie de Berlin*) son algunas de las páginas más eruditas y acertadas del estudio de Bourel. Por un lado, nos encontramos con una reconstrucción histórica detallada de la situación de las comunidades judías en la Alemania del xvii y del xviii: su peculiar estatuto jurídico-político en relación al poder soberano, su posición y función económica, el caso particular de la comunidad judía de Berlín y su situación junto a la minoría hugonote en la monarquía de Federico II, las tensiones entre los sectores rabínicos y los judíos acomodados próximos al poder (*Hoffjuden*), la formación tradicional del judaísmo asquenazi, su lenta incorporación a la universidad alemana, etc. Por otro lado, el lector hallará una auténtica enciclopedia de los personajes e instituciones culturales del Berlín ilustrado: el programa reformador del monarca, el papel central en la vertiente educativa y divulgativa de personajes como Lessing y Nicolai, los avatares en el funcionamiento y dirección de la Academia de Ciencias, etc.

Sobre este fresco histórico-cultural la figura de Mendelssohn adquiere su adecuado relieve y contextualización. Aunque su formación inicial, bajo la guía del rabino Fränkel en Dessau, sigue los cánones tradicionales de estudio de la *Torá* y el *Talmud* —lectura en el original hebreo, comentarios y discusiones en *Yidish*—, un dato es especialmente subrayado por Bourel: la lectura juvenil de la *Guía de los extraviados* de Maimónides en su edición de 1742. «Mendelssohn ha encontrado en Maimó-

nides, antes de leer a Leibniz y sus alumnos, un inspirador para su gesto especulativo: armonizar la filosofía con la religión. Comparte con él su fe en la razón humana y en la intangibilidad de los mandamientos de la religión judía. Hará con Leibniz y la filosofía alemana lo que Maimónides había intentado hacer con Aristóteles: utilizarlo lo más posible sin dudar en separarse de él en puntos importantes» (p. 65). Su traslado a Berlín en 1743 y su trabajo en la empresa del *Hofjude* Isaac Bernhard —primero como preceptor, después contable y socio—, le darán la suficiente independencia económica como para proseguir su formación autodidacta con la lectura de Leibniz, Wolff, Spinoza, Rousseau. Su amistad con Lessing y Nicolai le abrirá las puertas de las grandes revistas de crítica literaria (*Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freien Künste, Briefe die neueste Literatur betreffend, Allgemeine Deutsche Bibliothek*), donde sus reseñas serán parte esencial para la formación del «gusto» en la república de las letras promovida por Federico II.

Dos obras le valdrán la reputación definitiva como pensador ilustrado: los *Diálogos filosóficos* (1755) y el *Tratado sobre la evidencia en las ciencias metafísicas* (premio de la Academia de 1764). El primero es un texto de divulgación de los principios del leibnizianismo que, sin embargo, introduce una novedad de gran importancia años después: «Mendelssohn hunde una (pequeña) cuña en el venerable edificio al querer demostrar que la armonía preestablecida no ha sido en absoluto inventada por Leibniz sino por... Spinoza. No es que Mendelssohn pretenda situarse en el plano de la historia de la filosofía, sino que se trata de una cuestión mucho más importante: la posibilidad de ser un filósofo alemán sin ser necesariamente un pensador cristiano» (p. 98). El premio de la Academia es un estudio metodológico donde la distinción entre certeza (*Gewissheit*) y comprensibilidad (*Fasslichkeit*) permite diferenciar el tipo de evidencia en los

principios y demostraciones de la matemática, metafísica y moral. Bourel señala un doble «desplazamiento» —de indudables resonancias kantianas— que se produce en este texto: «no es necesario ser cristiano para actuar moralmente —es lo que quiere demostrar todo *Aufklärer* y Mendelssohn el primero por razones evidentes—, pero además se afirma aquí que no es preciso ser metafísico para vivir según la moral... Hay, pues, una diferencia entre verdadera metafísica y bien moral» (p. 178).

Autoridad consagrada en Berlín y en su doble condición de filósofo y judío, es cada vez más reclamado por las polémicas de la época, de modo que sus publicaciones, aunque obedezcan ciertamente al progresivo despliegue de sus intereses filosóficos, son también fiel reflejo de los debates teóricos de la ilustración alemana. En continuidad con la metodología que dirige su estudio, Bourel incide especialmente en el segundo aspecto: reconstruir el complejo transfondo dialógico que dé todas las claves para una adecuada interpretación de sus obras de madurez. Atendiendo a la doble temática que ocupa a Mendelssohn estos años —una más teórico-especulativa, otra más práctica y directamente vinculada a la emancipación del judaísmo— se sitúan el resto de los capítulos.

A la vertiente teórico-especulativa se dedican tres capítulos: *Le couronnement du «Phädon»*, *L'affaire Lavater* y *La querelle sur Spinoza*. En 1767 publicaba Mendelssohn el *Fedón, o sobre la inmortalidad del alma*: «Traducido a diez lenguas, su título acompaña ya siempre su nombre atestigüando la transformación de «Moisés Dessau» en «Platón alemán» y «Sócrates de Berlín». No se trata solamente de su libro mejor conocido, sino de uno de los más leídos de la *Aufklärung*» (p. 181). Bourel nos desvela cómo el *Fedón* se sitúa en el corazón mismo de los debates de la ilustración alemana. Por un lado, es la respuesta de un racionalista a la herme-

néutica «iniciática, esotérica y cristiana» (p. 184) que Hamann había hecho de Platón en sus *Pensamientos socráticos* (1759) y, por tanto, el inicio del debate entre *Aufklärer* y *Stürmer*. Por otro, la génesis del texto nos remite al que será uno de los tópicos de la filosofía clásica alemana: Ch. Abbt, corresponsal de Mendelssohn, le plantea la necesidad filosófica de responder a la pregunta por el «destino» (*Bestimmung*) del hombre y le remite, no sin cierto escepticismo, a la obra del piadoso pastor luterano Spalding, *Consideraciones sobre el destino del hombre* (1748). Cuando el intercambio epistolar se concreta en el sentido de plantear la cuestión de la bienaventuranza eterna en el horizonte metafísico de la inmortalidad del alma y al margen de todo credo religioso, Mendelssohn formula ya el eje vertebral de la obra: «Sitúo mis principios en boca de Sócrates. Corro el peligro de hacer de mi Sócrates un lebinziano. Pero debía tener un pagano para no haber de admitir la Revelación» (cit. p. 200). Si Sócrates-Leibniz ha de ser unos de los interlocutores, es claro que filosóficamente, en pleno siglo XVIII, Simmias había de transmutarse en La Mettrie y Helvetius, también viejos conocidos de la Academia berlinesa. Y la línea argumentativa del diálogo sólo podía girar en torno a los atributos de la substancia pensante frente a la materia y los compuestos. De este modo el *Fedón* de Mendelssohn representa el último esfuerzo del racionalismo por mantener la metafísica clásica en un combate a dos frentes: contra los tempestuosos prerománticos y contra el cientifismo materialista.

Bourel muestra cómo las dos grandes polémicas filosóficas que marcan la madurez de Mendelssohn obedecen a una misma táctica envolvente por parte del sector tempestuoso: siendo el autor del *Fedón* el más preclaro adversario de toda posición materialista, no podrá por menos que suscribir las tesis espiritualistas de nuevo cuño que aquellos defienden. En un caso, el iluminado (que no ilustrado) Lavater,

en sus sueños teosófico-milenaristas por una próxima implantación universal del cristianismo, había pronosticado la inminente conversión de los judíos. En su correspondencia, artículos y visitas a Berlín Lavater no sólo interpreta la filosofía de Mendelssohn como una prueba de sus propias profecías —el racionalismo del berlinés significaría, en realidad, una progresiva aproximación a la verdad del cristianismo—, sino que llega a exigirle, por coherencia intelectual, su inmediata conversión. Después de un diálogo infructuoso, en 1770 Mendelssohn, arropado por todo el círculo de Berlín, se manifiesta abiertamente contra Lavater. Sus palabras son elocuentes y no precisan de más comentarios: «Usted es un pastor cristiano, yo un contable judío. ¿Y bien?... Ambos somos hombres» (cit. p. 244).

La polémica con Jacobi en relación a Spinoza tiene mayor repercusión teórica y, como es sabido, determinará buena parte de la filosofía alemana del cambio de siglo. El capítulo que le dedica Bourel saca a la luz todos los pormenores e implícitos de la disputa y de sus protagonistas. Los interlocutores escogidos por el fideista Jacobi para saltar a la arena filosófica no son casuales: los testimonios epistolares de Reimarus sobre su hermano y sobre Lessing —editor entre 1774-1978 de los fragmentos de Reimarus sobre religión y revelación— muestran abiertamente que Jacobi concibe su maniobra como un desquite al ataque racionalista a la fe de los años anteriores. La introducción de Spinoza en la discusión y la exigencia de que Mendelssohn se pronuncie abiertamente obedecen a la misma táctica envolvente que había usado Lavater: si el racionalismo consecuente (Spinoza) conduce inevitablemente al determinismo, fatalismo y panteísmo, el autor del *Fedón*, defensor de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma, deberá desmarcarse de tales posiciones por más que fueran compartidas por sus amistades. La publicación sesgada del material epistolar privado por parte

de Jacobi en sus *Cartas a M. Mendelssohn sobre la filosofía de Spinoza* (1785), obligará a una pronta respuesta de Mendelssohn quien, desde hacía dos años, trabajaba ya en sus lecciones matinales privadas en esta dirección. El resultado serán las *Horas matinales* (1785), el último legado filosófico del berlinés, que morirá ese mismo año. Basta con el título de las dos primeras lecciones para ver el sentido de la obra y la tesis central de Mendelssohn en la polémica: «¿Spinozismo, panteísmo? Todo es uno y uno es todo: refutación», «Sigue la disputa con los panteístas. Acercamiento y punto de acuerdo entre ellos. Inocuidad del spinozismo depurado, compatibilidad con la religión y la moralidad en tanto que son prácticas» (cit. pp. 429, 431). En la línea de lo que se había insinuado en los *Diálogos filosóficos* de 1755, se trata aquí de efectuar una convergencia entre Spinoza y el leibnizianismo que salva al primero de las imputaciones extremas de Jacobi tanto en el terreno especulativo (panteísmo, ateísmo) como en el moral (determinismo, fatalismo). Es más, Mendelssohn, identificando este spinozismo *depurado* con la verdadera filosofía de la razón, es ahora «él quien ha tomado la iniciativa y establecido sin ambages, no sólo la compatibilidad del judaísmo con la *Aufklärung* sino incluso su superioridad sobre el cristianismo en la materia» (p. 418). Como es sabido la muerte de Mendelssohn dará un nuevo giro a la polémica: será Kant en *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* (1786) quien tomará la defensa del partido ilustrado, pero ahora tal defensa ya no se hará en nombre del racionalismo spinozista depurado, sino de una razón capaz de criticarse y asumir sus propios límites.

Si los principios especulativos de la metafísica e incluso los primeros fundamentos de la moral son independientes de todo credo religioso y no tienen otra base que la razón, ¿en qué medida entiende Mendelssohn su pertenencia al judaísmo y en qué sentido formula el programa de

emancipación y modernización de su comunidad? Después de dedicar un capítulo (*Vers l'émancipation*) a los autores centrales en el tema de la emancipación antes de Mendelssohn, Bourel pasa a centrarse temáticamente en la filosofía jurídica, política y religiosa del berlinés (*La charte du judaïsme moderne*). En este punto la obra básica es *Jerusalén, o sobre poder religioso y judaísmo* (1783), «obra que no sólo aboga por la tolerancia sino que ofrece la carta del judaísmo moderno y funda incluso una filosofía del judaísmo y de la filosofía judía alemana... Admirado por Kant, leído por Hegel, es en relación a este texto que todos los grandes pensadores judíos tendrán que definirse durante dos siglos» (p. 305).

El ensayo de Mendelssohn se vertebra sobre una lectura de Hobbes y Spinoza. Por un lado, se determina con precisión la diferencia radical entre el ámbito político-jurídico del estado y el ámbito religioso-eclesial: mientras que el primero se caracteriza por la legitimidad de una fuerza física coactiva para el mantenimiento del pacto social, el segundo es ajeno a toda coacción por tratarse del puro convencimiento interior de la conciencia en la realización de la acción. Propiamente —y frente a la tradición wolffiana— no existe un conjunto de leyes del estado y otro relativo a la relación entre Dios y las criaturas, sino hay un único *corpus* que en el estado se presenta coercitivamente mientras que en la religión se exige convicción en su cumplimiento. Mendelssohn aplicará esta tesis con extrema radicalidad: como que el ejercicio de la coacción tiene una especial vinculación al derecho de propiedad, a ninguna comunidad eclesial debe serle permitido la posesión de propiedades. Una iglesia es, pues, una pura unión de seres libres que comparten sus convicciones de actuación y su vinculación con Dios, en ningún momento una institución con capacidad coactiva.

En concreto y siguiendo a Spinoza, lo propio del judaísmo —a diferencia del cristianismo— no es una pretendida revelación

de dogmas especulativos —a conciliar, con la dificultades que ello entraña, con la razón—, sino la *Torá*, la ley. Pues bien, más allá de las normas históricamente condicionadas de la ley mosaica o del *Talmud*, y dejando de lado los rituales cúltricos racionalmente indiferentes, el sentido teológico profundo de la *Torá* no puede ser otro que la convicción que las exigencias racionales del pacto social son voluntad de Dios y, por tanto, que «servir al estado es ya un verdadero servicio divino» (cit. p. 326). Consiguientemente, la comunidad judía puede integrarse en cualquier estado europeo en plena igualdad de condiciones con otras confesiones religiosas: ni ella tiene nada que temer del estado, pues éste debe admitir la diversidad de credos con tal que no impliquen concurrencia de coacción, ni el estado ha de temer nada del judaísmo, pues para éste el cumplimiento de la ley del estado es exigencia de la voluntad divina. El programa de emancipación del judaísmo queda pues expresamente formulado: en todo lo que no sean elementos esenciales de culto, las formas de vida tradicionales del judaísmo europeo pueden ser perfectamente soslayables; y por lo que se refiere al eje mismo del culto comunitario alrededor de la *Torá* (no del *Talmud*), como ésta obliga en esencia al cumplimiento de la ley, de hecho está preparando al judío a ser el mejor ciudadano del estado. ¿No hay, pues, posibilidad de contradicción entre judaísmo y ejercicio de la ciudadanía y de la razón en el estado moderno? «La autoridad puede humillar pero no enseñar, puede abatir la razón pero no encadenarla. Si la Palabra de Dios se encontrara en tal contradicción con la razón, como máximo yo podría prescribir a esta última que se callara» (cit. p. 334). Pero desde el momento que tal posibilidad, en el caso del judaísmo, como estamos viendo, difícilmente puede concebirse, la modernización de la comunidad judía y su integración como ciudadanos en el estado no sólo es el único programa de emancipación, sino exigencia consustancial a su misma fe.

Con tal filosofía y teología políticas y como miembro fiel de la comunidad judía de Berlín, Mendelssohn no podía por menos que emprender otra tarea: ofrecer a sus correligionarios una traducción de la Biblia en base a una exégesis que la apartara de las lecturas conservadoras y autosegregacionistas de la tradición askenazi. Se inicia el 1768 con el libro más heterodoxo del Antiguo Testamento, el *Kohélet*; sigue el 1774 con los *Salmos*, y entre 1778 y 1783 se ocupa del *Pentateuco*. Bourel efectúa en este capítulo (*La traduction de la Bible*) un interesante análisis comparativo entre la versión de Mendelssohn y la de Lutero concluyendo los dos criterios que presiden la traducción del berlinés: en general, y contrariamente a la tradición rabínica, no tiene inconveniente en aceptar y aproximarse a Lutero, pero apartándose de éste en los puntos exegéticos de tipo cristológico para una mejor restitución del sentido original (no cristiano) del texto. Además de la importante labor filológica y hermenéutica de su traducción, Mendelssohn fue así causa determinante de un cambio significativo en el universo cultural del judaísmo askenazi: «el alemán —lengua extranjera en la comunidad en el siglo XVIII— se convierte en lengua de los judíos» (p. 389). Con lo cual la misma traducción se convierte en símbolo de su autor: instrumento promotor como ningún otro de su programa emancipador, esto es, de integración en el espacio cultural germánico a través del texto por antonomasia de la comunidad judía.

No cabe duda que la erudición de Bourel en su excelente reconstrucción de la figura de Mendelssohn habrá de resultar de interés, no sólo para el estudioso de la filosofía moderna, sino en general para cualquier europeo (o judío) dispuesto a reconocer el complejo juego de alteridades que constituyen nuestro pasado. El estudioso, junto a la lectura de los capítulos, encontrará en el aparato de notas finales y de comentario bibliográfico un auténtica recopilación enciclopédica de referencias

históricas siempre útiles. El europeo (o judío) encontrará, en esta época proclive a integristos y fundamentalismos de diverso tipo, una de las mediaciones dialógicas más esenciales de su identidad cultural: mediación posible —conviente no olvidarlo— porque, en palabras ya citadas de Mendelssohn, un verdadero diálogo no lo es nunca entre un pastor luterano y un contable judío, sino entre hombres igualmente razonables. El balance final de Bourel es suficientemente ilustrativo al respecto: «Mendelssohn fue el hombre de una doble fidelidad, al pensamiento alemán y al pensamiento judío, mostrando no sólo la posibilidad, sino incluso la necesidad del mestizaje, de la hibridación, tanto para Europa como para los judíos, hallándose cada uno frente al otro, próximo o lejano, “casi idéntico” o extranjero, pero indisolublemente unido al otro para lo mejor como para lo peor» (p. 462). *De te fabula narratur!*—SALVI TURRÓ.

JONAS, HANS, *Memorias* (Madrid, Losada, 2005). 471 pp. [Traducción de Illana Giner Comín. Basadas en las conversaciones con Rachel Salamander. Premio de Lore Jonas. Prólogo de Rachel Salamander. Editado por Christian Wiese.]

Hans Jonas forma parte, con Koestler, Popper, Heidegger o Wittgenstein, del selecto grupo de pensadores y escritores a quienes tocó vivir en primera persona gran parte de las peripecias del turbulento siglo XX. Pero, como en todo, hay diferencias. La trayectoria vital de Jonas no dibuja el perfil de una desmesura excéntrica, como la de Wittgenstein, ni de una tenaz ambición teórica, como la de Popper, ni de un lamentable olvido del prójimo, como la de Heidegger, ni de un aventurismo desquiciado, como la de Koestler. Probablemente no se pueda medir con ninguno de estos hombres en el terreno de la genialidad, pero a cambio alcanzó una plenitud mucho más satisfactoria desde el punto de